İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2000, 43-68

# Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *Risâle fi'l-Kinâye ve't-Ta'rîz'*i

Musa Yıldız*

*Müneccimbaşı Ahmed Dede's Risala fi'l-Kinaya wa'l-ta'riz*

This article presents a critical edition of a treatise written by Müneccimbaşı Ahmed Dede (d. 1113/1702) on the figurative use of Arabic. The edition is based on three manuscripts found in İstanbul libraries. The text is accompanied by explanatory notes and an analytical introduction.

## I. Giriş

Bu makalede Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *Risâle fi'l-kinâye ve't-ta'rîz* adlı eserinin tenkitli neşri ve tahlili yapılarak, XVII. yüzyılda yetişen ve başta tarih olmak üzere tefsir, mantık, tıp, sayılar teorisi, geometri ve müzik gibi birçok alanda tanınan müellifin dilcilik yönü üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1041 (1631) yılında Selânik'te doğan Ahmed b. Lutfullah el-Mevlevî es-Selânikî el-Karamânî, ilk tahsilini bu şehirdeki Mevlevî Tekkesi'nde aldı. 1654 yılında İstanbul'a gelerek tahsiline devam etti. İlmî karakteri, davranışlarındaki zerafeti ve yüksek terbiyesiyle dikkat çekerek Sultan IV. Mehmed döneminde müneccimbaşılığa tayin edildi (1665). Daha sonra padişahın musâhibi oldu (1670). IV. Mehmed'in hal'i üzerine resmî görevlerinden azledilerek Mısır'a sürüldü (1687). İki yıl orada ikamet ettikten sonra dinî vecîbelerini yerine getirmek amacıyla Mekke'ye (1690), oradan Medine'ye geçti (1693). Altı yıl Medine'de dinî ilimlerde dersler okuttuktan sonra tekrar Mekke'ye gelerek oradaki mevlevîhânenin şeyhi oldu (1700). Bir ara Tâif'e gitti ve burada zamanının çoğunu telifle geçirdi. 30 Ramazan 1113'te (28 Şubat 1702) Mekke'de vefat etti.[1]

* Dr. Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

1 Hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekāyiu'l-fudalâ'* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, I, 54; II-III, 206-207; Râşid Mehmed Efendi, *Târîh*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281-1282, I, 96; Sâlim, *Tezkire*, Kitâbhâne-i İkdâm, İstanbul 1897, s. 103-112; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, İstanbul 1309, s. 9-10; Mehmed Sirâceddin, *Mecmûa-yi Şuârâ ve Tezkire-i Üdebâ'*, Matbaa ve Kütübhane-i Cihan, İstanbul 1325, s. 81-86;

Yirmi iki yıl müneccimbaşı ve on sekiz yıl musâhib olarak Osmanlı sarayında görev yapan Ahmed Dede'nin dil alanında telif ve tercüme olmak üzere üç eseri tespit edilebilmiştir.[2]

1. *Gāyetü'l-beyân fî dekāikı ilmi'l-beyân.*[3] İsâmüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî el-Horasânî el-Hanefî'nin (ö. 944/1537)[4] Farsça kaleme aldığı mecaz konusundaki risâlesinin Arapça tercüme ve şerhidir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi[5] nr. 1860, vr. $1^b$-$104^b$, müellif nüshası; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 6025, vr. $1^b$-$125^b$). Müneccimbaşı hicrî 1100 yılının sonlarında (1689) Kahire'de tercümesini, 22 Rebîülevvel 1108 Cumartesi günü (19 Ekim 1696) Medine'de şerhini, 8 Safer 1112 Pazar günü (25 Temmuz 1700) Tâif'te tebyiz ve tezhibini tamamladığını risâlenin ferağ kaydında belirtir.

2. *Risâle fî tahkîki'l-masdar.* Arapça'daki masdar konusunu işleyen, tesvidinin 8 Rebîülevvel 1113 Salı (13 Ağustos 1701) günü Tâif'te tamamlandığı ferağ kaydında belirtilen bir risâledir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1860, vr. $111^a$-$111^b$, müellif nüshası[6] Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3034, vr. $142^b$-$159^b$).

3. *Risâle fi'l-kinâye ve't-ta'rîz.* Tebyiz ve tertibinin 10 Safer 1113 Salı (17 Temmuz 1701) günü Tâif'te tamamlandığı ferağ kaydında belirtilen bu risâle aşağıda geniş bir şekilde incelenecektir.

---

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn* (nşr. R. Bilge-M. K. İnal), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I, 167; a.mlf., *Îzâhu'l-meknûn*, İstanbul 1945-47, I, 353; II, 64; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311, I, 232; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1342, III, 142-144; Carl Brockelmann, *GAL, Suppl.*, II, 637; Nihal Atsız, *Müneccimbaşı Şeyh Ahmet Dede Efendi, Hayatı ve Eserleri*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1940; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 248-249, 291-292; Tayyib Gökbilgin, "Müneccim-başı", *İA*, VIII, 801-806; J. H. Kramers, "Münedjdjim Bashi", *EI²*, VII, 527; Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi* (çev. İsmail E. Erünsal), İstanbul, ts., s. 13-16; Müneccimbaşı Ahmed b. Lutfullah, *Câmiü'd-düvel Osmanlı Tarihi (1293-1481)* (haz. Ahmet Ağırakça), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 9-19; Salim Aydüz, "Ahmed Dede (Müneccimbaşı)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, I, 115-117.

2 Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin dille ilgili eserleri konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk. Musa Yıldız, "Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede", *EKEV Akademi Dergisi*, II, 2, Erzurum Mayıs 2000, s. 105-122.

3 Bazı kaynaklarda *Risâle fî beyâni'l-mecaz* adıyla da anılır.

4 Horasan ve Mâverâünnehir âlimlerindendir. Önemli bazı eserleri şunlardır: *Mîzânü'l-edeb fi'l-ulûmi's-selâse: es-Sarf ve'n-nahv ve'l-belâga, Şerhu Tavâlii'l-envâr li'l-Beyzâvî, Şerhu'r-Risâleti't-terşîhiyyeti fî aksâmi'l-İstiârât, Şerhu Âdâbi Adudüddin, Hâşiye 'ale'ş-Şemsiyye fi'l-mantık, Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf, Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-mantık, Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti'l-istiâre, Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şâfiye fi's-sarf, el-Atval Şerhu't-Telhîs, Şerhu'l-Avâmil li'l-Cürcânî, Şerhu'l-Kâfiye, Şerhu'l-Muhtasar.* Hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Dârü'l-ihyâ ve't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., VIII, 291; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul 1941-43, 39, 41, 190, 477, 853, 978, 1060, 1116, 1144, 1146, 1259, 1372, 1614, 1916, 2022; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, IV, 44; V, 26-27; a.mlf., *Îzâhu'l-meknûn*, II, 44; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Mektebetü'l-müsennâ, Beyrut, ts., I, 101-102; Carl Brockelmann, *GAL*, II, 411; *Suppl.*, I, 739.

5 Bu nüsha Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 1860) kayıtlı iken adı geçen kütüphanenin kapanması sebebiyle orada bulunan bütün eserler, aynı bölüm ve numaralarda olmak kaydıyla Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne taşınmıştır.

6 Bu nüshanın baş kısımları kayıp, sadece son yaprağı mevcuttur. Bu yüzden risâle kaynaklarda tek yaprakmış gibi gözükmektedir.

## II. Risâle fi'l-kinâye ve't-ta'rîz

### 1. Risâlenin Muhtevası

Müneccimbaşı kinaye ve ta'rîz konularını ayrıntılı bir biçimde ele alan risâlesinin başlangıcında, benimsediği ilmî zihniyetin ve takip ettiği yöntemin hulâsasını verir. Ona göre âlimler kinaye ve ta'rîz konularında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Müneccimbaşı risâlesinde, bu alanda görüş beyan edenlerin düşüncelerinden de alıntılar yaparak söz konusu ihtilafları bir araya toplamak istemiştir.

Risâle unvan, beş mevkıf ve mülhak bölümlerinden oluşur. Unvan bölümü kinayenin lugat anlamlarıyla başlar ve bazı belâgatçıların yaptığı tanımlarla devam eder. Bunlardan Hatîb ed-Dımaşkî (el-Kazvînî) *et-Telhîs*[7] ve *el-Îzâh*[8] adlı kitaplarında kinayeyi "Bir sözü gerçek anlamına da gelebilecek şekilde onun gereği olan (lâzım) başka bir anlamda kullanmak" şeklinde tarif eder. Sekkâkî ise *Miftâhu'l-ulûm*[9] adlı eserinde kinayeyi "Söylenenden (mezkûr) söylenmeyene (metrûk) geçmek için bir şeyi açıkça zikretmeyip onun gereği olan şeyi zikretmektir" diye tanımlar. Örnek olarak da "kılıcının kını uzun" anlamına gelen "tavîlü'n-nicâd" tamlamasının "uzun boylu" (tavîlu'l-kâme) anlamında kullanılmasını verir. Teftâzânî *et-Telvîh*[10] adlı eserinde kinayeyi "Bir kelimenin ilk anlamının kastedilmesinin de câiz olmasıyla birlikte, onu gerektiren (melzûm) ikinci anlam için kullanılmasıdır." şeklinde tarif eder ve Kur'ân-ı Kerîm'deki "...Gökler O'nun sağ eliyle dürülmüş olacaktır"[11] ve "Rahmân arşa istivâ etmiştir"[12] anlamlarına gelen âyetlerde "sağ el" ve "istivâ etmek" ifadelerinin hakiki anlamları yanında kinayeli kullanımlar olduğunu söyler.

Birinci mevkıf, kinaye hakkında yapılan tanımların farklılıklarının ortaya konulması hakkındadır. Önce *et-Telhîs* müellifi Hatîb ed-Dımaşkî ile *Miftâhu'l-ulûm* müellifi Sekkâkî'nin kinayeyi tarifleri arasındaki farklar ele alınır. Hatîb ed-Dımaşkî kinayeyi "Gereği olan anlamı da kastetme imkânı bulunmakla birlikte o anlamı gerekli kılan ancak açıkça söylenmeyen başka bir anlamda kullanılan sözdür" diye tanımlarken, Sekkâkî "Kinayede hakiki anlamın kastedilmesinin bir çelişki oluşturmadığını" ifade eder. Müneccimbaşı bu farkları ele alırken Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Miftâh* ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eserlerinden yararlanır. Sonra *et-Telhîs* ve *et-Telvîh*'teki kinaye tarifleri arasındaki farklılıklara geçer. Burada mecazla kinaye arasındaki farkın, hakiki anlamı düşünmeye engel olacak bir karîne (karîne-i mânia) bulunup bulunmamasına bağlı olduğunu söyler. Yani hakiki anlamı düşünmeye engel bir karîne yoksa ve hakiki olana karşılık gelebilecek şekilde başka bir anlamda kullanılıyorsa buna kinaye denir.

---

7 Hatîb ed-Dımaşki, *et-Telhîs* (çev. Mehmet Fahreddin Dinçkol), İstanbul 1990, s. 161-164.
8 a.mlf., *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga* (nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1980, s. 456-469.
9 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (nşr. Naîm Zarzûr), Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 213-220.
10 Sa'deddin et-Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-tavzîh*, Mekteb-i Sanâyi Matbaası, İstanbul 1310, I, 137-138.
11 Zümer 39/67.
12 Tâhâ 20/5.

İkinci mevkıfte, sözün hem hakiki hem de mecazi anlamlarına uygun olarak kullanılması ve hakiki anlamının yanında mecazi anlamının geçerli olup olmaması üzerinde durulur. Bu konuda Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı eserinde,[13] kinayeli ifadenin gerçek anlamında da kullanılabilmesi şartını ileri sürer. "Allah onlara kıyamet gününde bakmayacaktır"[14] âyetini delil göstererek, burada bakmanın mecazi olarak "aşağılama ve kızma" anlamlarına geldiğini, oysa bakmak anlamına gelen "en-nazar ilâ fülân" ifadesinin kinayeli olarak "birisini hesaba katmak, önemsemek ve iyilik etmek" anlamlarında da kullanıldığını belirtir. Zemahşerî bu tür mecazlara kinayeden kaynaklanan mecaz (mecâzün müteferriun ale'l-kinâye) adını verir. Seyyid Şerîf Cürcânî *Şerhu'l-Miftâh* ve *Hâşiyetü'l-Mutavvel* adlı eserlerinde, Allah için elin cömertlik, arşa istivâ etmenin hâkim olmak, bakmanın iyilik etmek anlamlarında kullanıldığında kinayeden kaynaklanan mecaz olduğunu söyler. Çünkü bu tür ifadeler O'nun hakkında hakiki anlamlarıyla kullanılamaz. Ancak aynı kelimelerin, hakkında hakiki mâna mümkün olan insan için kullanımı, bu mâna onda bulunsun veya bulunmasın salt kinaye; sık kullanımı sebebiyle hakiki anlamını düşünmeksizin kinayeli mânaları anlaşıldığı için buna ayrıca kinayeden kaynaklanan mecaz denir.[15]

Üçüncü mevkıfte, kinayede hakiki anlam ile kastedilen anlam arasındaki zorunluluk ilişkisi (lüzum) konusu ele alınır. Hatîb ed-Dımaşkî'ye göre hakiki anlam melzûm, Sekkâkî'ye göre ise lâzımdır. Ancak buradaki lüzum ifadesiyle felsefecilerin kullandıkları değil, Arap dilcilerinin kullandıkları yani lâzımdan melzûma intikali doğru kılacak durum kastedilmektedir. Sekkâkî kinaye ile mecaz arasındaki farkı belirtirken "kinayede lâzımdan, yani hakiki anlamdan melzûma, yani mecazi anlama geçiş vardır" der. Ancak mecaz iki taraftan olabilir. "Yağmuru otlattım" örneğinde, "Onun büyümesine sebep olduğu bitkiyi otlattım" anlamı kastedilmektedir. Mecaz iki taraflı olduğundan burada "yağmur" kelimesinin yerine "bitki" kelimesinin kullanılması mümkündür. "Bulut bitkiyi yağdırdı" örneğinde de, "Onun büyümesine sebep olan yağmuru yağdırdı" anlamı kastedilmektedir. Bu cümlede mecaz iki taraflı olduğundan, bir önceki örnekte olduğu gibi yağmur ve bitki kelimelerinin birbirinin yerine kullanılması mümkündür.

Dördüncü mevkıfte Müneccimbaşı kinayenin, kullanılan lafzın hakiki ve mecazi anlamlarının bir arada kastedilmesini tartışır. Bir kelimenin kinayeli olabilmesi için hem hakiki, hem de mecazi anlamının birlikte kullanılması gerektiğini Teftâzânî'nin *et-Telvîh*[16] adlı eserinden nakleder. Örnek olarak "Hamamda bir aslan gördüm" cümlesini vererek burada "aslan"ın cesur adam yerine kullanıldığını, anlamının akla gelmediğini ve bu yüzden mecaz olduğunu söyler. Ayrıca "Yağmuru otlattım" örneğini vererek burada "Yağmurun yeşermesine sebep olduğu bitkileri otlattım" anlamında mecaz olduğunu ifade eder. Ancak kinayeli ifadenin kullanımının sahih olabilmesi için hakiki anlamın göz önünde bulundurulması zorunluluğu vardır.

---

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetü'l-istikâme, Kahire 1953, s. 288.
14 Âl-i İmrân 3/77.
15 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, İstanbul 1289, s. 235-236.
16 Teftâzânî, *a.g.e.*, I, 139.

Beşinci mevkıfte, hakiki anlamın imkânı bulunmadığından kinayenin câiz olup olmadığı konusundaki görüşler ele alınır. Örneğin Allah'a nisbet edilen "el" kelimesinde, hakiki anlamı akla getirmeye engel kuvvetli bir karîne olması hâlinde kinayenin söz konusu olmadığı belirtilir. Ancak bu durumda kinayeden kaynaklanan mecazdan söz edilebileceğinin altı çizilir. Bu bölümde Müneccimbaşı, Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eserini kaynak göstererek asıl anlamdan kinayeli anlama ulaşılması için kinayeli kelimenin asıl anlamının dinleyenin zihninde canlanması şartını ileri sürer. Mecazda ise, mecazi anlama ulaşılabilmesi için dinleyenin zihninde asıl anlamın canlanması, ancak kelimenin asıl anlamının kastedilmemesi şartını ileri sürer. Örnek olarak Allah için "el" kelimesinin hakiki anlamının zihinde canlanmasıyla birlikte, cömertlik anlamında kullanıldığının düşünülmesini verir.

Sonuç mahiyetindeki mülhak bölümünde müellif ta'rîz ve bu konudaki görüşlerle ta'rîz-kinaye arasındaki farklılıkları ele alır. Önce ta'rîzin lugatta tasrihin (açıklık, netlik) karşıtı olduğu, ıstılahî tanımında ise farklı görüşler bulunduğunu belirtir. Ardından ta'rîz-kinaye arasındaki farklılığı Zemahşerî, Sekkâkî, İbnü'l-Esîr ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin kitaplarından alıntı yaparak temellendirir.

Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı eserinde[17] kinayeyi, "maksadın, kendisi için konulmuş lafızdan başka bir lafızla ifade edilmesi"; ta'rîzi ise "bir şeyi, söz edilmeyen bir şeye delâlet edecek biçimde zikretmek" diye tarif eder. Ta'rîze örnek olarak muhtaç bir kimsenin "Sana selâm vermek için geldim" sözünü verir.

İbnü'l-Esîr *el-Meselü's-sâir* adlı eserinde[18] kinaye ve ta'rîzi açıklarken "Kinaye, aralarındaki ortak bir vasıf sebebiyle hem hakiki hem de mecazi anlama almanın mümkün olduğu bir mânaya delâlet eden ifadeye denir. Kinaye kelime ve cümlede olabilir. Ta'rîz ise hakiki veya mecazi yollu olmaksızın telvîh ve işaret yoluyla bir anlama delâlet eden lafza denir ve sadece bir cümlede gerçekleşir" der ve örnek olarak bir yardım uman kişinin "vallahi ben muhtacım" demesinde ta'rîz yoluyla bir talepte bulunma söz konusu olduğunu belirtir. Seyyid Şerîf Cürcânî, İbnü'l-Esîr'in açıklamalarını da göz önünde bulundurarak ta'rîzin daha iyi anlaşılması için "Müslüman, müslümanların dilinden ve elinden güvende olduğu kişidir"[19] hadisini örnek verir. Cürcânî, bu hadiste asıl anlam itibariyle insanlara eziyet veren belli bir kimseden Müslümanlığın gideceğine ta'rîzde bulunulduğunu söyler.

Sekkâkî *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde[20] ta'rîzi, arazî kinaye yani anılmayan bir mevsuf için söylenilmiş kinaye olarak nitelendirir ve kinayeyi; ta'rîz, telvîh, remz, îmâ ve işaret olmak üzere beş kısma ayırır. Eğer kinayede, uzak ve yakın anlamlar arasındaki vasıtalar çok olursa "telvîh" adını alır. Şayet uzak ve yakın anlamlar arasındaki vasıtalar kapalı olmakla birlikte az olursa kinaye "remz" diye isimlendirilir.

---

17 Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 98.
18 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâir* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), el-Mektebetü'l-asriyye, Kahire 1990, II, 180-202.
19 Buhârî, "Îmân", 4; Müslim, "Îmân", 63 (40); Tirmizî, "Îmân", 12 (2629).
20 Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 403.

Eğer uzak ve yakın anlamlar arasındaki vasıtalar az olmakla birlikte açık bir şekilde bulunursa "ima" veya "işaret" adını alır. Öte yandan Sekkâkî, ta'rîzin bazan mecaz olabileceğini söyler ve buna örnek olarak, sana eziyet veren birine sadece karşısındaki kişiyi değil, onunla beraber bir başkasını kastederek "Sen bana eziyet verdin. Yakında anlayacaksın" demesini verir ve kişi bu sözüyle, şayet ikisini de kastetmişse o zaman kinaye olacağını ifade eder. Sonra kinaye ve ta'rîz arasındaki farklara geçer. Hatîb ed-Dımaşkî'ye göre kastolunan mânanın sıfat ya da nisbet olması ve mevsufun da zikredilmemiş olmasına ta'rîz, mevsûfun zikredilmiş olmasına da kinaye adı verilir. Böylece ona göre kinaye ile ta'rîz arasındaki fark; mevsufun zikredilip zikredilmemesidir. Zemahşerî'ye göre aralarındaki fark; lafzın konulduğu anlam dışında kullanılması kinaye, konulduğu anlam dışında kullanılmasına cümlenin akışı içinde işaret edilerek konulduğu anlamda kullanılmasına ta'rîz denir.

Şehâbeddin el-Hafâcî *Hâşiyetü'l-Beyzâvî* adlı eserinde, ta'rîzin bir sözlük, bir de terim anlamının olduğunu söyler. Ona göre lugat anlamı tasrihle karşıt anlamlıdır. Tasrih, bir lafzın başka bir anlama gelmesi ihtimalinin bulunmaması ve anlamının açık seçik olmasıdır. Ta'rîz ise bir lafzın kullanıldığı anlamda açık olmaması, üstelik ikisi de hakiki yahut biri hakiki diğeri mecazi veya kinayeli mânaya ihtimalli olmasıdır. Ta'rîzde bu iki anlamdan birisinin daha açık olma şartı yoktur. Ta'rîz ıstılah olarak, bir sözle bir tarafa işaret edip, diğer tarafı kastetmektir. Başka bir ifadeyle ta'rîz, bir sözcüğün açık ve hemen akla gelen anlamı dışında, açık olmayan uzak anlamında kullanılmasıdır. Bu anlamda tevriye[21] ile eş anlamlı olarak bir aldatma ve bir kandırma olarak tanımlanabilir. Bütün bu alıntılardan sonra Müneccimbaşı, yaklaşık on iki sayfalık risâlesinin son iki sayfasında konuyu sistematik bir şekilde özetleyip risâlesini bitirir.

Neticede, Müneccimbaşı Ahmed Dede, kinaye ve ta'rîz konularını işlediği bu risâlesinde belâgat ilminin otoriteleri kabul edilen Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*, es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1228) *Miftâhu'l-ulûm*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *el-Meselü's-sâir*, Hatîb ed-Dımaşkî'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga* ve *et-telhîs*, Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Kitâbü'l-Mutavvel Şerhu't-Telhîs*,[22] *et-Telvîh*[23] ve *Muhtasaru'l-Meânî*,[24] Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Miftâh* ve *Hâşiyetü'l-Mutavvel*, Şehâbeddin el-Hafâcî'nin

---

21 Hakikat yahut mecaz olmak üzere iki mânası olan bir lafzın uzak mânasını kastetmektir. Bir kelimenin herkesçe en evvel hatıra gelen meâli: ma'nâ-yı karîb (yakın manâ), erbabınca anlaşılan mefhumu da: ma'nâ-yı baîd (uzak manâ) olur (bk. Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 159-160; ayrıca Arap dilinde kinayeli ifadeler ve kinayenin kullanımlarıyla ilgili olarak bk. Se'âlibî, *el-Kinâye ve't-ta'rîz* [nşr. Ali el-Hâkânî], Bağdat 1972; Ebü'l-Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî ve dğr.), Kahire 1952, s. 368-369; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Medhal fî delâ'ili'l-i'câz*, Kahire, ts., s. 51-65).

22 Teftâzânî, *Kitâbü'l-Mutavvel Şerhu't-Telhîs* (nşr. Ahmed Hulûsî), Matbaa-i Âmire, 1309.

23 Sadrüşşerîa Ubeydullah el-Buhârî'nin (ö. 747/1346-1347), *Tenkîhu'l-usûl* adlı fıkıh eserine, yine kendisinin yazdığı *Tavzîhu't-tenkîh* isimli eserinin şerhidir. Fâtih medreselerinde üçüncü kademe olan ve müderrisi 40 akçe alan Telvîh medreselerinde okutulmuştur (bk. Nuri Yüce ve dğr., *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCICA Yayınları, İstanbul 1998, II, 239).

24 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1307.

(ö. 1069/1659) *Hâşiyetü'l-Beyzâvî* adlı eserlerine atıflar yapmıştır. Ayrıca eser ismi zikretmeksizin zaman zaman İsâmüddin el-İsferâyînî'nin de görüşlerine yer vermiştir. Böylece Müneccimbaşı bu risâlesinde, beyan ilminin konularından kinaye, mecaz ve ta'rîz arasındaki ilişkiyi inşâ ederek, bu konuları öğrencilerin iyi bir şekilde anlamasını kolaylaştırmıştır.

## 2. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin zamanımıza ulaşan birisi müellif nüshası olmak üzere üç nüshası tesbit edilmiştir. Tenkitli metinde müellif nüshası esas alınmış, diğer iki nüshanın müellif nüshasına göre farklı olan yönleri dipnotlarda belirtilmiştir (1. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1860, vr. $105^b$-$110^b$, müellif nüshası, tenkitli metinde "fâ" harfiyle gösterilmiştir. 2. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3034, vr. $133^b$-$142^b$, tenkitli metinde "lâm" harfiyle gösterilmiştir. 3. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 6025, vr. $126^b$-$134^a$, tenkitli metinde "bâ" harfiyle gösterilmiştir).

## 3. Tenkitli Metinde Takip Edilen Yöntem

Tenkitli metinde asıl hedef, müellif metnini elde mevcut olan nüshalardan hareketle yeniden kurmaktır. Ancak müellif nüshası elimizde bulunduğundan, bu nüsha esas alınmış, diğer nüshaların farkları tesbit edilmiştir. Ardından Arap dili ve belâgatı kuralları dikkate alınarak metin ortaya çıkarılmış, diğer nüshaların farkları dipnot olarak verilmiştir. Esas alınan müellif nüshasındaki klasik yazım tarzları olan kısaltmalar modern yazım tarzlarıyla değiştirilmiş bunlara dipnotlarda işaret edilmemiştir. Müneccimbaşı'nın risâlesinde alıntı yaptığı eserlerden kütüphanelerde mevcut olanlara ulaşılmış ve tesbit edilebilenlerin ilgili sayfaları dipnotlarda gösterilmiştir. Ayrıca müellifin kendi nüshasında açıklama mahiyetinde metnin dışına (hâmişine) yazdığı notlar, aynı sayfada dipnot halinde verilmiştir.

# رسالة في الكناية والتعريض لمنجم باشي أحمد دده

## بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين[1]

اللهم لك الحمد والمنّة، وعلى نبيك وآله الصلاة والتحية ، أما بعد، فيقول الفقير إلى مغفرة ربّه القويّ ، أحمد بن لطف الله المولوي: إني لما رأيتُ اختلاف أقوال العلماء في الكناية والتعريض ، وتشعّبها إلى كل بُعد عميق وعريض ، أردت أن أجمع منها ما صادف نظري الكليل ، ووصل إلى فهم ذهني العليل، ناقلاً إياه عن قائله بعبارته أو بخُلاصته، ساعياً في التوفيق ورفع الخلاف، سالكاً مسلك العدل والإنصاف ، مجتنباً عن التعصب والاعتساف، فألّفتُ هذه الرسالة ورتّبتُها على عنوان وعدة مواقف وملحق، وبالله أستعين، نعم المولى ونعم المعين.

### العُنوان

اعلم أن الكناية في اللغة مصدر قولك: « كنيت بكذا عن كذا وكنوت » إذا تركت التصريح به وبهذا المعنى اللغوي استعملها الأصوليون.

وأما عند أهل البيان فقد كثرت الأقوال في تعريفها وبيان حقيقتها وفي بيان الفرق بينها وبين المجاز تارة، وبينها وبين الحقيقة تارة أخرى، فقال صاحب *التلخيص*:« لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه »[2]، وبهذا بعينه عرفها في *الإيضاح*[3] أيضاً. وقال السكّاكي في *المفتاح*:« الكناية : هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول' فلان طويل النّجاد[4] لينتقل منه إلى ما هو ملزوم وهو طويل القامة »[5] ( انتهى ). فعلى هذا يكون المذكور، هو اللازم والمتروك المقصود هو الملزوم،[6] وقال التفتازاني[7] في *التلويح* :[8] « أما الكناية[9] عند علماء البيان، فهي لفظ قصد

---

[1] وبه نستعين: ناقصة في –ب–.

[2] الخطيب الدمشقي، *التلخيص*، استانبول ١٩٩٠، ص. ١٦١–١٦٤.

[3] الخطيب الدمشقي، *الإيضاح في علوم البلاغة*، القاهرة ١٩٨٠، ص. ٤٥٦–٤٦٩.

[4] النجاد : النجاة في –ب–.

[5] السكاكي، *مفتاح العلوم*، ( تحقيق :نعيم زرزور )، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦، ص. ٢١٣–٢٢٠.

[6] هو الملزوم : وهو الملزوم في –ل–.

[7] هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت.٧٩٢ / ١٣٩٠ )، انظر: عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، بيروت، ب.ت.، ١٢ / ٢٢٨.

[8] « لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام منه ينافي ما ذكره في المطول عند تعريف الوضع، حيث نقل من السكاكي أنه صرّح بأن الكناية حقيقة، لا يعارضه سائر الحقائق إلا بعدم التصريح فقال رداً عليه : « هذا غير

بمعناه معنى ثان ملزوم له، أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له، لكن لا ليتعلّق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب، بل لينتقل منه[10] إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب»،[11] ثم أشار إلى «أنّ إرادة المعنى الحقيقي بلفظ الكناية، لا معنى لها إلا أن يحضر ذلك المعنى في الذهن حين استعمال اللفظ لينتقل منه إلى ملزومه المقصود، ولا يتوقّف بهذا[12] الحضور[13] الذهني على الحقيقة في الواقع، بل على إمكان في نفسه أيضاً، لأنه يتيسّر في صورتي العدم والامتناع، كما يُقال: «فلان طويل النجاد» قصدا بطول النجاد إلى طول القامة، فيصحّ الكلام وإن لم يكن له نجاد قطّ، بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى ﴿ ...وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[14] وقوله تعالى ﴿ اَلرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾[15] وأمثال ذلك، فإنّ هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب، لأنّ استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه، إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه، وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل أن الكناية مستعملة في المعنى الثاني، لكن مع جواز إرادة المعنى الأول، ولو في محل آخر، وباستعمال آخر بخلاف المجاز، فإنه من حيث أنه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له»[16] (انتهى). ولا يخفى على طالب التحقيق أنّ في هذا المحل أموراً يتوقّف في دركها فينبغي أن يبين كلّ واحد منها بياناً يزيل التوقّف.

---

صحيح، لأن الكناية لم تستعمل في الموضوع له، بل إنما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز إرادة الملزوم ومجردُ جواز إرادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملاً فيه، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في باب الكناية إن شاء الله تعالى» (انتهى). اللهم إلا أن يوجه بأن كلامه في *المطول* على هذا، قال المصنف في *التلويح* على ما هو المختار عنده ، فلا منافاة.» من هامش –ف، ل، ب–.

9 «قال في *المطول*: الكناية في الاصطلاح يطلق على معنيين، أحدهما المصدري الذي هو فعل المتكلم، أعني ذكر اللازم وإرادة الملزوم مع جواز إرادة اللازم أيضاً؛ فاللفظ مكني به والمعنى مكني عنه، والثاني نفس اللفظ وهذا معنا إسمي وهو الذي يذكرونه غالباً.» من هامش –ف، ل، ب–.

10 ١٣٤ و (ل).

11 سعد الدين التفتازاني، *كتاب التلويح*، إستانبول ١٣١٠، ص. ١٣٨.

12 هذا : هذه في –ل–.

13 ١٢٧ و (ب) ؛ الحضور مكررة في –ب–.

14 سورة زمر، ٣٩ / ٦٧.

15 سورة طه، ٢٠ / ٥.

16 سعد الدين التفتازاني، *كتاب التلويح*، ص. ١٣٨ .

## الموقف الأوّل

## في بيان الفرق بين المعاني المستعارة من التعاريف

أما الفرق بين تعريف صاحب التلخيص وبين تعريف صاحب[17] *المفتاح* فيحتاج أن يرد تعريف صاحب المفتاح إلى التعريف باعتبار المعنى الاسمي، فإنه تعريف بالمعنى المصدري، وقد ردّه السيد[18] –قُدّس سره– في شرح المفتاح إلى المعنى الاسمي بوجهين: أحدهما[19] ملائم لتعريف صاحب[20] *التلخيص* والآخر مناسب لما ذكره التفتازاني في *التلويح*.

أما الأول فحاصله أنه يحتمل أن يكون مراده أن الكناية لفظ اللازم المذكور المستعمل في المعنى الملزوم، المتروك ذكره صريحاً مع جواز إرادة معنى اللازم أيضاً، ثم قال –قُدّس سرّه– وهذا موافق لما سبق من أن اللفظ إنما يكون مستعملاً فيما هو الغرض الأصلي منه، ولما سيذكره السكاكي نفسه عن قريب[21] من أن الكناية لا تُنافي[22] إرادة الحقيقة.

وأما الثاني فحاصله أنه قال: والمتبادر من قوله ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، أي اللازم مراد في الكناية لكنه ليس لمقصود في نفسه، بل قصد منه أن ينتقل منه إلى ملزومه الذي ترك التصريح بذكره، فتكون الكناية حينئذ هي لفظ اللازم المستعمل في معناه الغير المقصود بنفسه، بل لينتقل منه إلى ملزومه المتروك[23] الذي ترك التصريح بذكره، ثم قال –قدس سره–: وهذا مناسب لما سيأتي فيما بعد من «أن الكناية يراد بها معناها الحقيقي ومعنى معناً جامعاً، ومن أن الكناية من قبيل الحقيقة»، وقد قدم[24] –قدس سره– هذا الثاني على الأول، لكننا أخّرناه للتوفيق بين التفصيل والإجمال، ومن هذا التقرير ظهر أن كلام[25] صاحب *المفتاح* وإن وافق كل واحد من التعريفين باعتبار التوجيه، ولكن

---

[17] صاحب: مكررة في –ل–.

[18] هو علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف (ت. ٨١٦/١٤١٣)، انظر: كحالة، معجم *المؤلفين*، ٧/٢١٦.

[19] ١٠٥ظ (ف).

[20] هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي (ت. ٦٢٦/١٢٢٨)، انظر: كحالة، معجم *المؤلفين*، ١٣/٢٨٢.

[21] ١٣٤ظ (ل).

[22] ينافي: تنافي في –ف، ل، ب–.

[23] ١٢٧ظ (ب).

[24] قدم: تقدم في –ب–.

[25] كلام: الكلام في –ل–.

أميل[٢٦] إلى ما ذُكر في *التلويح* كما يشعر بذلك تقديم السيد التوجيه المناسب، وأما الفرق بين تعريف *التلخيص* وتعريف *التلويح* فظاهر، لأن مقتضى تعريف *التلخيص* أن لفظ الكناية مستعمل في المعنى الكنائي المراد مع جواز إرادة المعنى الحقيقي، ولو في محل آخر وباستعمال آخر، فيفرق بين المجاز والكناية بوجود القرينة المانعة و بعدمها، و مقتضى تعريف التلويح إنها لفظ مستعمل في معناه لكن لا[٢٧] لكونه مقصوداً بنفسه، بل لينتقل منه إلى ملزومه، فحينئذ يفرق بينها وبين الحقيقة بأن المعنى الحقيقي الذي استعمل فيه اللفظ مقصود بالتبع في الكناية وبالذات في الحقيقة ولا حاجة إلى أن يفرق بينها وبين المجاز.

## الموقف الثاني

## في بيان أن المعنى الحقيقي الذي جازت[٢٨] إرادته على القول الأول أو أريد بالتبع على القول الثاني بل يجب حقيقة أو إمكان في نفسه ولا يجب شيء منها

فنقول: الحق على ما حقّقه صاحب *التلويح*، لا يجب شيء منها أصلاً عند إرادته بالتبع فضلاً عن جواز إرادته بالتبع، وقد ذكرنا فيما سبق ما أورده من الشاهد والدليل وتبعه المحقّق عصام الدين[٢٩] في هذا الرأي وذهب صاحب الكشاف[٣٠] إلى اشتراط الإمكان في المعنى الحقيقي للكناية، لأنه ذكر في قوله تعالي ﴿وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾،[٣١] «إنه مجاز عن الاستهانة[٣٢] والسخط، وإن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداد به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر، ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر، وسماه مجازاً متفرعاً على الكناية».[٣٣] وتبعه السيد –قُدس سره– قال في حاشية *المطول* وفي شرح *المفتاح* ما حاصله: «إن أمثال هذه الكنايات الكثيرة الاستعمال بطريق الكناية، إذا استعملت فيمن

---

٢٦ أميل: أصل في –ل، ب–.

٢٧ لا: ناقصة في –ل، ب–.

٢٨ جازت: جاءت في –ل–.

٢٩ هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الاسفراييني (ت.٩٤٤/١٥٣٧)، انظر: كحالة، *معجم المؤلفين*، ١/١٠١–١٠٢.

٣٠ هو محمد بن عمر بن محمد الزمخشري (ت. ١١٤٣–٥٣٨)، انظر: كحالة، *معجم المؤلفين*، ١٢/١٨٦–١٨٧.

٣١ سورة آل عمران، ٣/٧٧.

٣٢ ١٣٥و (ل).

٣٣ الزمخشري، *الكشاف*، القاهرة ١٩٥٣، ص. ٢٨٨.

يمكن في حقه المعنى الحقيقي[34] وُجد أو لم يوجد، كانت كناية محضة، وإذا استعملت فيمن لا يمكن في حقه مثل بسط اليد عن الجود في حق الله تعالى والاستواء على العرش عن التمكن في حقه تعالى، وكذلك النظر بمعنى[35] الإحسان كانت مجازاً متفرعاً على الكناية، يعني لما استعملت هذه العبارات بطريق الكناية كثيراً في حق من يمكن فيه معانيها[36] الحقيقية حتى صارت بحيث تفهم منها المعاني الكنائية مثل الجود والتمكن والإحسان بدون الاحتياج إلى تصور المعاني الحقيقية[37] مثل اليد والاستواء والنظر، صحيح أن يستعمل بطريق المجاز في تلك المعاني الكنائية ويسمى مجازاً متفرعاً على الكناية» (انتهى حاصل كلامه).[38]

## الموقف الثالث

## في بيان اللزوم المذكور في الكناية

وبيان أن المعنى الحقيقي هل هو الملزوم كما هو مذهب الخطيب[39] أو اللازم كما هو مذهب السكاكي، أما بيان اللزوم فلا شك أن المُراد منه هنا، هو لزوم أهل العربية، لا لزوم أهل المعقول،[40] أعني الحالة المصحّحة للانتقال، وقد فسرت هنا بالتبعية والردافة[41] وعمّمت[42] إلى العقلية والعادية وإلى الاعتقادية والادعائية، فيكون اللازم بمعنى التابع والرديف، والملزوم بمعنى المتبوع والمزدوف سواء كانت هذه التبعية بحسب العقل وبحسب العادة وسواء كانت بحكم الاعتقاد أو بالادعاء، وأن بيان كون المعنى الحقيقي ملزوما أو لازما، فهذا الخلاف يرجع عند التحقيق إلى الخلاف اللفظي، لأن الطرفين لما اعترف بوجوب اشتراط التلازم في الكناية على ما ذكر في المطول لم يبق الخلاف إلا في التعبير، وكيف واللازم إذا لم يعتبر ملزوما بأن يكون لزومه لزوم التلازم والمساواة، لا يدلّ على الملزوم بنوع من أنواع الدلالة على ما حقّقه السعد في أوائل البيان حيث رد على السكاكي في تفسيره الكناية بالانتقال من

---

[34] ١٠٦و (ف).

[35] ١٢٨و (ب)؛ يعني: مكررة في ــبــ.

[36] معانيها: معانها في ــف و لــ؛ معناها في ــبــ.

[37] من «مثل الجود» ... إلى «المعاني الحقيقية»: ناقصة في ــبــ.

[38] السيد الشريف الجرجاني، *حاشية على المطول*، استانبول ١٢٨٩، ص. ٢٣٥/٢٣٦.

[39] هو جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني المعروف بخطيب دمشقي (ت. ١٣٣٨–٧٣٩)؛ انظر: كحالة، *معجم المؤلفين*، ١٠/١٤٦–١٤٥.

[40] المعقول: العقول في ــلــ.

[41] الردافة: الرادفة في ــل، بــ.

[42] عممت: عممتا في ــل، بــ.

اللازم إلى الملزوم، أعني لا يصحّ أن ينتقل منه إليه وأيضاً يجوز أن يكون اللازم عاماً، ولا دلالة[٤٣] للعام على الخاص فعلمنا أن من قال في الكناية بدلَ «اللازم على الملزوم»، يعني ينتقل منه إليه إرادة التابع الذي بينه وبين متبوعه بلازم[٤٤] فيكون ملزوماً من جهة فيصحّ الانتقال منه إليه لكونه[٤٥] موصوفاً بالتابعية والرديفية وحينئذ يبقى الكلام فيما ذكره السكاكي[٤٦] في الفرق بين الكناية والمجاز، فإنه بظاهره ينافي ما ذكرناه، لأنه قال في بيان الفرق بينهما ما حاصله: أن الكناية ينتقل منها من اللازم، أي المعنى الحقيقي إلى الملزوم، أي المعنى المجازي يعني يعتبر العلاقة المصحّحة للتجوّز بين الملزوم الحقيقي وبين اللازم المجازي، فردّوا عليه في هذا الفرق بوجوه، ثم أجابوا عنه بأجوبة مردودة فلم يتحسم الإشكال ولم يندفع السؤال عنه، فخطر ببالي[٤٧] شيء لا يبعد ولا يستبعد، وهو أنه لعل السكاكي أراد أن الكناية إنما يعتبر فهي الانتقال إلى اللازم، يعني المعنى الحقيقي التابع[٤٨] للمعنى المجازي الكنائية في تعلق الإرادة به إلى الملزوم، يعني المعنى المجازي المتبوع للمعنى الحقيقي في تعلق الإرادة، فإن الإرادة تتعلّق بهذا المعنى المتبوع من حيث هو مقصود بالذات، لا بالتبع كالأول، وهذا التوجيه إنما يستقيم على المعنى الثاني في الكناية المذكورة في التلويح، «أعني على أن تتعلق[٤٩] الإرادة بمجموع المعنيين الحقيقي والمجازي،»[٥٠] لكن تعلقهما بالأول بتبعية الثاني لا قصداً وبالذات وكان كلامه في المفتاح محتملاً لكلا المعنيين، كما عرفت فيما قرأتها كان كلامه أقرب إلى المعنى الثاني من الأول، كما يشعر به تقديم السند إياه فحينئذ لا يحتاج في توجيه كلامه إلى إدعاء التلازم والمساواة في الكناية، مع أنه لا يتم تلك الدعوى أيضاً، لأن في المجاز أيضاً قد يوجد اعتبار التلازم، فلا يحصل الفرق به اللهم إلا أن يدعى اشتراط في الكناية دون المجاز.

فإن[٥١] قلت إن الجواب الذي ادعيت خطوره بالبال عين جواب السعد في *المطول* في آخر المبحث حيث قال: بل الجواب إن مرادهم باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول[٥٢] النجاد التابع لطول

---

٤٣ ١٣٥ظ (ل).

٤٤ بلازم: تلازم في –ب–.

٤٥ لكونه: لكنه في –ل–.

٤٦ السكاكي، *مفتاح العلوم*، ص. ٤٠٣ .

٤٧ ١٢٨ظ (ب).

٤٨ التابع: التابعي في –ب–.

٤٩ تتعلق: يتعلق في –ب–.

٥٠ ١٠٦ظ (ف).

٥١ فإن : وإن في –ب–.

٥٢ ١٣٦و (ل).

القامة، ولهذا جوّزوا كون اللازم أخصّ كالضاحك بالفعل للإنسان، فالكناية عبارة من أن يذكر من المتلازمين ما هو تابع ورديف، ويُراد به ما هو متبوع ومردوف والمجاز بالعكس، ثم رده هو نفسه حيث قال: «وفيه نظر، لأن المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في النبات والنبات في الغيث» (انتهى).

قلت: بينهما فرق ظاهر فإن جعل المراد من اللازم التابع في الوجود، لا التابع في الإرادة، ويدلّ عليه صريح كلامه ويوضّحه قوله «كطول النجاد التابع لطول القامة» ولذلك ورد عليه الرد المذكور، لأنا إذا تجوزنا بالنبت عن الغيث، وقلنا أنزل السحاب النبت، كان الانتقال هنا من اللازم بمعنى التابع في الوجود إلى ملزومه بمعنى المتبوع في الوجود، أي[٥٣] الغيث، فحينئذ لا تفارق الكناية، وأما إذا جعلنا التبعية في تعلق الإرادة فلا شك أن النبت ليس تابع للغيث في تعلق الإرادة[٥٤] أو لم يتعلق به الإرادة لا تبعاً ولا قصداً، لأن الإرادة إنما يتعلق في المجاز بالمعنى المجازي فقط، وليس لها تعلق بالمعنى الحقيقي أصلاً لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة، كما سيجيء[٥٥] تفصيله في الموقف الآتي إن شاء الله تعالى.

## الموقف الرابع

## في أن الكناية في المعنى الثاني فلا يلزم في الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة التي[٥٦] هو مهجور عند أكثر المحققين وأيضاً فلا يلزم[٥٧] كونها من أفراد الحقيقة مع أنها مقابلة لها.

أما الأول فقد أورده العلامة التفتازاني في *التلويح* وأجاب عنه حيث قال: «لا يُقال، فإذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، إذ لا معنى له إلا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً، لأنا نقول[٥٨] الممتنع إنما هو إرادتهما بالذات، وفي الكناية إنما أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي الكنائي،[٥٩] وهذا بخلاف المجاز، فإنه يستعمل في غير ما وُضع له على أنه مُراد

---

٥٣ أي: ناقصة في ـت و بـ.

٥٤ من «فلا شك» ... إلى «في تعلق الإرادة» ناقصة في ـل، بـ.

٥٥ ١٢٩و (ب).

٥٦ التي: الذي في ـف، ل، بـ.

٥٧ أيضا فلا يلزم: في الهامش في ـف.

٥٨ لأنا نقول: لا بالقول في ـل.

٥٩ «ولك أن تبحث بأن المعنى الكنائي قد قصد بالمعنى الحقيقي والمقصود باللفظ هو المعنى الحقيقي لا غير، فحينئذ لا يتجه السؤال بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن الأول بإرادة والثاني بإرادة أخرى فليفهم». من هامش ف، ل، ب.

قصداً[٦٠] و بالذات، إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه إلى معناه فينافي إرادة الموضوع له، لأنّ إرادته حينئذ لا يكون الانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصداً من غير تبعية شيء، بل لكونه مقصوداً بالذات، فيلزم إرادة المعنى[٦١] الحقيقي والمجازي معاً بالذات[٦٢] وهو ممتنع، وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وُضع له منافياً لإرادة[٦٣] الموضوع له[٦٤] لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز، لكان[٦٥] استعماله فيما وُضع له أيضا مُنافيا لإرادة غير الموضوع له لذلك» (انتهى)[٦٦]، أي[٦٧] مع أنكم جوّزتم الثاني في الكناية، لأنها على قولكم لفظ مستعمل فيما وُضع له ولكن لا قصداً بذاته،[٦٨] بل لينتقل منه إلى غير الموضوع له المقصود بالذات،[٦٩] فلم يمتنع الاستعمال فيما وضع له عن إرادة غير ما وضع له.

وأما وجه الاندفاع فهو أن الاستعمال فيما وُضع له في الكناية ليس على وجه يكون المستعمل فيه مقصودا بالذات، والاستعمال المانع هذا لا كلّ استعمال هذا.

وأما الثاني، أي لزوم كون الكناية من أفراد الحقيقة، فيدفع بما يستنبط مما سبق من أن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي إنما يقتضي كونه حقيقة، إذا كان المعنى الحقيقي المستعمل فيه مقصوداً بالذات في ذلك الاستعمال لا على أي وجه كان، وليس الاستعمال في الكناية كذلك، فلا يلزم كونها من أفراد الحقيقة هنا شبهة لابُدّ من التعرّض لها، والسعي في رفعها، وهي أن العلامة التفتازاني قد حقّق[٧٠] في شرح *التلخيص* وفي شرح *المفتاح*: «إن استعمال اللفظ في المعنى المجازي، أي غير ما وُضع له، ليس من حيث أنه غير ما وُضع له، بل من حيث أنه متعلق بالموضوع له بنوع من العلاقات[٧١] المعتبرة أنواعها، وهذا كما ترى، يشعر بأن المجاز أيضاً لابدّ فيه من ملاحظة المعنى الحقيقي الموضوع له حتى يتحقّق الانتقال إلى

٦٠ أنه مراد قصدا: أن مراذ قصد في –ل–.

٦١ ١٣٦ظ (ل).

٦٢ بالذات: وبالذات في –ب–.

٦٣ للإرادة: للإرادة المعنى في –ل، ب––.

٦٤ الموضوع له: الموضوع له كذلك انتهى في –ب–.

٦٥ لكان: إن في –ل، ب–.

٦٦ سعد الدين التفتازاني، *كتاب التلويح*، ص. ١٣٩.

٦٧ أي: ناقصة في –ب–.

٦٨ بذاته: وبذاته في –ب–.

٦٩ ١٠٧و (ف).

٧٠ ١٢٩ظ (ب).

٧١ العلاقات: العلامات في –ب–.

المعنى المجازي المقصود».

وكذا قال في *المطوّل* في بيان الفرق بين إطلاق الحقيقة على أفرادها وبين إطلاق المجاز: «فإن في كل واحد من الإطلاقين لابدّ من ملاحظة المعنى الحقيقي ومراعاته حتى يصحّ الإطلاق، إن إطلاق الحقيقة على الأفراد يتوقّف على ملاحظة المعنى وصدقه على تلك الأفراد ووجوده فيها ليصحّ الإطلاق وإطلاق المجاز على المعنى المجازي، يتوقّف على ملاحظة المعنى الحقيقي ليظهر[٧٢] لزوم المعنى المجازي للمعنى الحقيقي، وتتّضح[٧٣] العلاقة بينهما المصحّحة، لذلك الإطلاق المجازي المجوّزة لمطلق التجوّز، فعند ذلك تثبت[٧٤] صحّة إطلاق ذلك اللفظ المجازي على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى الحقيقي، فيصحّ إطلاق الأسد مثلاً على كل ما يوجد فيه الشجاعة» (انتهى).

فالمستعار من هذا التحقيق أيضاً أن المجاز لا يكون الانتقال الصحيح فيه إلى المعنى المجازي المقصود بالذات إلا من المعنى الحقيقي، ويتوقّف على تصوّره وملاحظته، لأنا إذا قلنا «رَعَيْتُ الْغَيْثَ» وأردنا بها النبات، أو قلنا «رَأَيْتُ أَسَداً فِي الْحِمّامِ» وأردنا به الرجل الشُّجاع، فلا سبيل لنا إلى المقصود إلا بعد أن لاحظنا المعنى الحقيقي من الغيث والأسد، ولاحظنا شبيه الأول للنبات المقصود به مجازاً ولزوم صفة الشجاعة للحيوان المعهود ومشاركة الرجل له فيها على ما يقتضيه التحقيق السابق، ويشهد له الوجدان الصحيح فحينئذ لا يبقى الفرق بين الكناية والمجاز في أن الانتقال في كل منهما من الحقيقي إلى المجازي، ويدفع بهذه الشبهة بأنا نشكّ في أن الانتقال في الكناية من المعنى الحقيقي الذي إنما لوحظ لأجل هذا الانتقال بخلاف المجاز أو الانتقال فيه ليس من المعنى الحقيقي، بل إنما من مجرّد العلاقة وملاحظتها وحدها أو بمعونة القرينة كما حقّق في موضعه، وأما ملاحظة المعنى الحقيقي فليست إلا لتحصيل العلاقة وإظهارها لا لينتقل منه إلى المعنى المجازي[٧٥] الأمري أن العلاقة ولو كانت ظاهرة محصلة لم يحتج إلى ملاحظة المعنى الحقيقي وتصوّره تفصيلاً، بل يكفي فيه الملاحظة الإجمالية من حيث أنه أحد طرفي العلاقة التي هي منشأ الانتقال والله اعلم بحقيقة الحال.[٧٦]

---

٧٢ ١٣٧و (ل).

٧٣ تتضح: يتضح في –ب–.

٧٤ تثبت: يثبت في –ب–.

٧٥ ١٣٠و (ب).

٧٦ بحقيقة الحال: بالصواب في –ب–.

## الموقف الخامس

## في ذكر المباحث التي جرت بين من لم يجوّز الكناية عند امتناع المعنى الحقيقي[٧٧] وبين[٧٨] من جوّزها مع امتناع المعنى الحقيقي

منها ما أورده الأول على الثاني فقال: إن المعنى الحقيقي إذا امتنع مثل اليد في حقّه سبحانه، كان الامتناع قرينة مانعة عن إرادته[٧٩] منعا قويا ظاهرا فكيف يصحّ أن[٨٠] يكون كناية مع وجود هذه القرينة القوية، بل يكون مجازا بلا شبهة؛ غايته أنه مجاز متفرع على الكناية، كما سبق بيانه نقلا عن السيد -قُدّس سره-.

وقد أجيب عنه بأن الامتناع إنما يمنع عن إرادته قصدا وبالذات، وأما إرادته لينتقل منه إلى ما هو المقصود وهو الجود مثلا، فلا يمنع عنها الامتناع إذ[٨١] يكفي فيها وجوده وحضوره في الذهن بمجرد العرض والتقدير، والعرض يتعلق بالمحال أيضا، مثلا إذا أردنا أن نكني[٨٢] ببسط اليد عن الجود في الله سبحانه نذكر[٨٣] بسط اليد ونحضر معناه الحقيقي في ذهننا لننتقل[٨٤] منه إلى الجود، فلا شكّ أن في هذا الإحضار يكفي مجرد العرض والاعتبار فلا حاجة إلى أن يمكن اليد لله تعالى نعم لو أردنا في اليد معناها قصدا وبالذات لترتّب عليها آثار مترتبة على وجودها في الخارج أو على إمكانها لمنع الامتناع عن هذه الإرادة وأين هذا من ذاك؟

ثم ردّ بعض الفضلاء هذا الجواب في *حاشية المطوّل* «بأن امتناع المعنى الحقيقي مع كونه من أقوى القرائن المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي إذا لم يكن مانعا عن إرادة المعنى الحقيقي[٨٥] لينتقل منه إلى المجاز لزم أن لا يكون شيء من قرائن المجاز مانعا عن إرادة المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المعنى المجازي المقصود فحينئذ لا يتميز شيء من الكناية عن المجاز في صورة[٨٦] من الصور، ولئن سلمنا التميز في الجملة

---

٧٧ ١٠٧ظ (ف).

٧٨ وبين: مكررة في -ب-.

٧٩ ١٣٧ظ (ل).

٨٠ يصحّ أن: ناقصة في -ب-.

٨١ إذ: أو في -ل-.

٨٢ نكني: يكني في -ب-.

٨٣ نذكر: بذكر في -ب-.

٨٤ لننتقل: لينتقل في -ب-.

٨٥ إذا لم يكن مانعا عن إرادة المعنى الحقيقي: ناقصة في -ل، ب-.

٨٦ صورة: صور في -ب-.

ولكنها لا يتميز عنه في صور استحالة المعنى الحقيقي نحو: نَطَقَتِ الْحَالُ» (انتهى).

ولا شك أن هذا الرد لا يرد الجواب المذكور على ما قرّرنا الجواب فيما مرّ، فليتأمل[87] وبعض[88] المتأخرين أجاب عنه أصل الإشكال بعد تسليم أن الامتناع المذكور يمنع صحة الكناية، إن لم يكن ناشئا عن خصوص المادة، وأما إذا كان ناشئا منه فلا يخفى[89] عليك ما في هذا الجواب من آثار الضعف[90] والغفلة، ثم أورد هذا المبحث الأخير على ما في *التلويح* وقال: وأما ما أورده في *التلويح* من «أنه لابدّ في الكناية من أن يقصد من تصوير المعنى الأصلي في ذهن السامع لينتقل منه إلى المعنى المكني عنه، فليس بشيء إذ لابد في المجاز[91] أيضا من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصحّحة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصوداً في الكناية دون المجاز تحكّم» (انتهى).

لا يذهب عليك أن هذا السؤال قد أشير إليه فيما سبق وأجيب عنه ببيان الفرق فليتذكر وأنت خبير بأن تعريف التلويح مبني على الإرادة وتعريف *التلخيص* على جواز الإرادة. وجواز الإرادة أعمّ من الإرادة ولا شك أن المراد من جواز الإرادة عدم القرينة المانعة من الإرادة وعدم امتناع الإرادة، وإذا كان امتناع المعنى الحقيقي قرينة مانعة فلا سبيل إلى تحقق الكناية على مقتضى تعريف *التلخيص* إذ لم يتحقق شرطها وهو عدم القرينة ولا على مقتضى تعريف *التلويح* أيضاً، لأن انتفاء العام يقتضي انتفاء الخاص، وحلّ هذا الإشكال بتوفيق الله الملك المتعال: إن الامتناع قرينة[92] مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي قصداً وبالذات، لا إن إرادته بالتبع كما في الكناية ولا عن ملاحظته لتصحيح الاستعمال بإظهار العلاقة بين المعنيين كما في المجاز، ولنكتف[93] بهذا القدر في الكناية فنشرع الآن في تحقيق التعريض ومن الله الإعانة والتوفيق.

---

[87] فليتأمل: فليتأمل ه في -ل-.

[88] وبعض: بعض في -ب-.

[89] فلا يخفى: فلا ولا يخفى في -ف، ب-.

[90] ١٣٠ظ (ب).

[91] ١٣٨و (ل).

[92] ١٠٨و (ف).

[93] لنكتف: ليكتف في -ب-.

# الملحق

## في بيان التعريض وما ورد فيه من الأقوال المعروفة والمذاهب المشهورة وبيان الفرق بينه وبين الكناية ومن الله العون[94] والعناية

واعلم أن التعريض في اللغة مقابل للتصريح، وأما في الاصطلاح فقد اختلف فيه الأقوال واضطرب كما ستطّلع عليه قريباً إن شاء[95] الله تعالى. قال صاحب *الكشّاف*: «وإن قلت أيّ فرق بين الكناية والتعريض،[96] قلتُ الكناية أن تذكر[97] المقصود بغير لفظه الموضوع له والتعريض أن تذكر[98] شيئا تدلّ[99] به علي شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: «جِئْتُكَ لِأُسَلِّمَ عَلَيْكَ»، فكأنه أمال الكلام إلى عرض يدلّ على[100] المقصود ويسمى *التلويح* أيضاً، لأنه يلوّح ما يريده» (انتهى).

قال صاحب *الكشف*:[101] «المقصود بيان الفرق بينهما فلا يرد النقد على حدّ الكناية بالمجاز وحاصل الفرق أنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وفي التعريض[102] استعماله[103] فيما وُضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من النسيان. والتحقيق: إن اللفظ المستعمل فيما وُضع له فقط، هو الحقيقة المجردة ويقابله المجاز، لأنه المستعمل في غير ما وُضع له فقط، والكناية اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له و الموضوع له مراد تبعاً، وفي التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجازاً أو كناية، والمعرض به من السياق وفي الكناية العرضية يطلب مع المكني عنه آخر، فالأوّل بمنزلة الحقيقة في كونه مقصوداً والثاني هو[104] المعرض به، لأنه غير مقصود من اللفظ، بل من السياق، هذا وقد يتفق عارض يجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات والكناية في حكم المصرح به،

---

٩٤ من الله العون: من الله التوفيق في ـب ـ.

٩٥ إن شاء: إنشاء في ـف ـ.

٩٦ والتعريض: والتعريض أن تذكر شيئا تدل به على شيء لم يذكره: في ـب ـ.

٩٧ تذكر: يذكر في ـب ـ.

٩٨ تذكر: يذكر في ـب ـ.

٩٩ تدل: يدل في ـب ـ.

١٠٠ على: ناقصة في ـب ـ.

١٠١ هو شرف الدين الحسن ابن محمد الطيبي (ت. ٧٤٣ / ١٣٤٢)، *الكشف* هي *أجل حواشي الكشاف* في ست مجلدات اسمها بالكامل *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*، انظر: كحالة، *معجم المؤلفين*، ٤ /٥٣؛ كاتب جلبي، *كشف الظنون*، ٢ /١٤٧٨.

١٠٢ ١٣٨ظ (ل).

١٠٣ ١٣١و (ب).

١٠٤ هو: ناقصة في ـب ـ.

كما في الاستواء على العرش وبسط اليد، ويجعل الالتفات في التعريض نحو المعرض به ﴿ ...وَلاَ تَكُونُو أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ... ﴾[105] فلا ينهض نقضا على الأصل». هذا كلام صاحب *الكشف* بعبارته.

وقال السيد -قُدس سره-: وأقول قد ذكر أولاً الفرق بين الكناية والتعريض وهو ظاهر قول العلامة، يعني صاحب الكشاف «فإن ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصل استعمال اللفظ في غير ما وُضع له وذكر شيء يدلّ به على شيء لم يذكره، يُفهم من أن الشيء الأوّل مذكور بلفظ الموضوع، لأنه الأصل المتبادر عند الإطلاق ويُفهم منه أيضاً أنّ الشيء الثاني لم يستعمل فيه اللفظ، وإلا كان مذكوراً في الجملة»، فلذلك قال: «وحاصل الفرق إنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وفي التعريض استعماله فيما وُضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق». انتهى الكلام في تحقيق كلام صاحب *الكشاف* وتبيين مرامه.

وقال ابن الأثير[106] في *المثل السائر*: «الكناية ما دلّ على معنى يجوز الجملة على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما، ويكون في المفرد والمركب، والتعريض هو اللفظ الدالّ على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي، بل من جهة التلويح والإشارة يختصّ باللفظ المركب كقول من يتوقّع صلة، «وَالله إنّي لَمُحْتَاج»،[107] فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا، وإنما فُهم من المعنى من عرض اللفظ[108] أي جانبه» (انتهى).

قال السيد -قُدس سره- في تحقيق كلام ابن الأثير[109] وتوضيح مرامه: «إن كلامه هذا يدلّ أيضاً على أن المعنى التعريضي لم يُستعمل فيه اللفظ، بل هو مدلول عليه إشارة وسياقاً، بل تسميته تلويحاً تلوّح إلى أن اسم[110] التعريض ينبئ عنه، وكذلك قيل هو إمالة الكلام إلى عرض أي جانب يدلّ على المقصود». ثم قال -قُدس سره-: «قد حقّق ابن الأثير هاهنا الكلام في الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض، وقيّد الحقيقة بالمجردة، أي المفردة احترازاً عن الكناية، إذ قد يسمّى حقيقة غير مفردة حيث يُراد منها المعنى الحقيقي أيضاً، إذ يجوز إرادته وجعل صاحب الكشف التعريض أعمّ مما ذكره أولا وحاصله أن المعتبر هو أن المعنى التعريضي مقصود من الكلام إشارة وسياقاً، لا استعمالاً، فجاز[111] أن

[105] سورة البقرة ٢/ ٤١.

[106] هو نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت.٦٣٧/ ١٢٣٩)، انظر: كحالة، معجم *المؤلفين*، ١٣/ ٩٩-٩٨.

[107] والله إني لمحتاج: والله أنا المحتاج في ف، ل، ب-.

[108] ١٠٨ظ (ف).

[109] ١٣٩و (ل).

[110] ١٣١ظ (ب).

[111] فجاز: مجازا في -ل-.

يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي أوالمجازي أو الكنائي وقد دلّ به، أي بالمعنى المستعمل فيه من تلك المعاني على مقصود آخر به بطريق الإمالة إلى عرض، فالتعريض يُجامع كلّ واحد من الحقيقة والمجاز والكناية، وقوله في الكناية «العرضية يطلب مع المكني عنه معنى آخر» يريد به أن الكناية إذا كانت تعريضية[112] كان هناك وراء المعنى الأصلي[113] والمعنى المكني عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والإشارة، وكان المعنى المكني عنه هنا بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملاً فيه. فإذا قيل «اَلْمُسلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِه»[114] وأريد به التعريض بنفي الإسلام عن مُؤْذٍ معيّن في المعنى الأصلي، هنا انحصار الإسلام على من سلموا[115] من يده ولسانه، ويلزمه انتفاء الإسلام عنه المؤذي مطلقاً، وهذا هو المعنى المكني عنه المقصود من اللفظ استعمالاً، وأما المعرض به المقصود من الكلام سياقا وهو نفي الإسلام عن المؤذي المعين بكذا ينبغي أن تحقيق الكلام ويعلم أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكني عنه لا يكون تعريضا قطعا وإلا لزم أن يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه وهكذا المجاز والحقيقة» (انتهى تحقيق السيد –قُدس سره– في هذا المقام).

وأما التعريض عند السكاكي وهو الكناية العرضية و هي الكناية التي يكون مسوقة لأجل موصوف غير مذكور لأن السكاكي قسّم الكناية إلى التعريض والتلويح والرمز والإيماء[116] والإشارة، حيث قال: «الكناية يتفاوت إلى تعريض و تلويح ورمز وإيماء وإشارة والمناسب للعرضية التعريض»[117] (انتهى). ثم بيّن التعريض بما ذكرناه آنفاً، ثم قال «في وجه الانقسام إن كثرت الوسائط بين اللازم و الملزوم فهو التلويح وهو أن تشير إلى غيرك من بعيد وإن قلت الوسائط[118] مع خفاء فهو الرمز، لأن الرمز أن تشير إلى[119] قريب منك على سبيل الحقيقة، لأن الإشارة بالشفة أو بالحاجب و إن قلت الوسائط بلا خفاء فهو الإيماء والإشارة»، ثم قال: «والتعريض قد يكون مجازاً كقولك «آذَيْتَنِي» فستعرف و أنت تريد[120] إنساناً مع المخاطب دونه و إن أردتهما جميعا كانت[121] كناية ولا بدّ فيهما من قرينة»[122] (انتهى). قال

[112] تعريضية: تعريض في –ل–.

[113] الأصلي : الأصل في –ل –.

[114] البخاري ، إيمان ٤ ؛ مسلم ، إيمان ٦٣ ، (٤٠) ؛ الترمذي، إيمان ١٢، (٢٦٢٩)، عن ابي هريرة رضي الله عنه.

[115] سلموا: سلمو في –ب–.

[116] ١٣٩ظ (ل).

[117] السكاكي، *مفتاح العلوم*، ص. ٤٠٣، ٤١١ .

[118] من «بين اللازم» . . . إلى «وإن قلت» ناقصة في –ب–.

[119] ١٣٢و (ب).

[120] تريد : يريد في –ب– .

[121] كانت : كان في –ف، ل، ب– .

في شرح *المفتاح*: إنما قال «يتفاوت» ولم يقل «ينقسم»، لأن التعريض و أمثاله مما ذكر، ليس من أقسام الكناية فقط، بل هو أعمّ، وقال التفتازاني في *المطول*: «وفيه نظر» وذكر بعض المحشّين في وجه النظر أن العموم لا ينافي التقسيم لجواز أن يكون بين المقسم و المقسم إليه عموم من وجه على ما سبق تحقيقه، ثم قال التفتازاني في *المختصر*: «والأقرب إنه إنما قال ويتفاوت لأن هذه الأقسام تتداخل[123] و تختلف[124] باختلاف الاعتبارين من الوضوح والخفاء وقلة الوسائط وكثرتها» (انتهى)[125]. ثم بين معنى قول السكاكي حيث قال «والمناسب للعرضية التعريض، أي الكناية إذا كانت عرضية مسوقة لأجل موصوف غير مذكور، كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض» (انتهى).

أقول وبالله التوفيق في تلخيص ما نقل: إن التعريض على مذهب الخطيب هو الكناية التي يكون المطلوب بها صفة أو نسبة بشرط أن يكون الموصوف غير مذكور في التعريض، فيكون الفرق بينهما على مذهبه ذكر الموصوف في الكناية وعدم ذكره في التعريض.

وعلى مذهب صاحب *الكشاف* على ما حقّقه صاحب *الكشف* حاصل الفرق بين الكناية والتعريض: أن في الكناية قد استعمل اللفظ في غير ما وُضع له، وفي التعريض المستعمل فيما وُضع له مع الإشارة إلى غير ما وُضع له من السياق، ثم ذكر في تحقيق الفرق أن المقصود بالذات في الكناية هو المعنى المجازي[126] والمعنى الحقيقي[127] مقصود بالتبع، وفي التعريض كلاهما مقصودان المعنى الحقيقي من نفس اللفظ، إما بطريقة الحقيقة أو المجاز أو الكناية، والمعنى المجازي من سياق الكلام ومجراه، ثم فرق بين التعريض والكناية العرضية أيضاً، بأن الكناية العرضية هي التي يقصد مع المعنى الكنائي معنى آخر فيكون كناية عرضية.

وأما على مذهب ابن الأثير، هو اللفظ الدالّ على المعنى المقصود التعريضي لا بالوضع الحقيقي ولا بالوضع[128] المجازي، بل بالتلويح والإشارة ويختصّ بالمركب كما سبق تفصيله بإيراد الأمثلة.

وأما عند السكاكي فالفرق بين الكناية والتعريض بذكر الموصوف وعدم ذكره كما ذهب إليه

---

١٢٢ السكاكي، *مفتاح العلوم*، ص. ٤١٢.

١٢٣ تتداخل: يتداخل في -ف، ل، ب-.

١٢٤ ١٠٩و (ف)؛ تختلف: يختلف في -ف، ل، ب-.

١٢٥ سعد الدين التفتازاني، *مختصر المعاني*، استانبول ١٣٠٧، ص. ٣٨٢.

١٢٦ المعنى المجازي: المعنى الحقيقي المجازي في -ب-.

١٢٧ ١٤٠و (ل).

١٢٨ ١٣٢ظ (ب).

الخطيب، وقد فهم من قوله والتعريض قد يكون مجازاً كقولك «آذَيْتَنِي» فستعرف وأنت تريد[١٢٩] إنساناً مع المخاطب دونه وإن أردتهما كانت[١٣٠] كناية أنه فرق بينهما بأن يكون التعريض قد قصد به شخص حاضر مع من وجّه إليه الكلام، ولا يكون الكلام في الظاهر موجهاً إليه، وإن قصد الجميع يعني المخاطب ومن هو حاضر معه، كانت[١٣١] كناية لا تعريضا ولم يرض به المحقق التفتازاني.

وأما التعريض عند الأصوليين فهو الكلام الذي قصد به المعنيان أحدهما من وسط، وهو المعنى الحقيقي الموضوع له والآخر من عرضه وجانبه، وهو لازم المعنى الحقيقي الوسطي أو ملزومه كقوله ﷺ «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ ... إلخ» وقد يفسّر بكلام منطوق لموصوف غير مذكور، والفرق بينه وبين المجاز ظاهر، وأما الفرق بينه وبين الكناية فهو أن الكناية إنما يُقصد به المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى لازمه أو ملزومه، لا لأنه مقصود بالذات، بل بالتبع. وأما على مذهب الجواز، فالفرق ظاهر، لأنه هو الفرق بينه وبين المجاز بعينه وفي التعريض كلا المعنيين مقصودان على التسوية. وتحقيق السيد -قُدس سره- في الفرق بين الكناية والتعريض «إنه يجب أن لا يكون اللفظ مستعملا في المعنى التعريضي أصلاً، لا حقيقة ولا مجازا ويكون قصد المعنى التعريضي من عرض الكلام وجانبه بقرينة حقيقة مثل الفحوى والسياق، وذكر في توضيح[١٣٢] ذلك أن قوله ﷺ «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ ... إلخ» ليُستفاد منه حصر الإسلام على غير المؤذي بطريق الحقيقة ونفيه عن كل مؤذ[١٣٣] بطريق الكناية[١٣٤] وإذا قصد به نفيه عن مؤذ معين، إنما يكون ذلك بطريق التعريض» (انتهى حاصل كلام السيد -قُدس سره-). ولا يخفى عليك أن المتبادر من قوله «عن مؤذ معين» هو الإطلاق إلى الحاضر والغائب، اعني سواء كان ذلك المعين حاضرا عند المتكلم في جماعة وجّه إليهم الكلام أو غائباً ولا ينافي هذا الإطلاق والتعميم ما سبق من أن التعريض إنما يكون الموصوف غير مذكور لأن الحضور لا يقتضي كون الحاضر مذكورا كما يظهر بأدنى[١٣٥] تأمل فليتأمل.

وقد[١٣٦] ذكر الفاضل شهاب الدين الخفاجي[١٣٧] في حاشية البيضاوي في أوائل سورة البقرة[١٣٨]

---

١٢٩ تريد: يريد في -ب-.

١٣٠ كانت: كان في -ف، ل، ب-.

١٣١ كانت: كان في -ف، ل، ب-.

١٣٢ توضيح: التوضيح في -ل-.

١٣٣ ١٤٠ظ (ل)؛ مؤذ: مؤذي في -ل-.

١٣٤ ١٠٩ظ (ف).

١٣٥ بأدنى: بأولى في -ل-.

١٣٦ ١٣٣و (ب).

١٣٧ هو أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، انظر: كحالة، معجم *المؤلفين*، ٢/ ١٣٨.

١٣٨ البقرة: ناقصة في -ب-.

تحقيقاً مفيداً في التعريض حيث قال: «إن التعريض له معنى لغوي ومعنى اصطلاحي، وبالمعنى اللغوي يقابل التصريح والتصريح أن يكون اللفظ نصاً في معناه بحيث لا يحتمل معنى آخر احتمالاً معتداً به، فالتعريض أن لا يكون اللفظ نصاً في معناه، بل يكون محتملا لمعنيين حقيقيين أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً أو كنائياً، ولا يشترط[139] أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، والمعنى الاصطلاحي له أن يشار بالكلام إلى الجانب، ويُراد به جانب آخر وقيل إطلاق اللفظ على ما هو الظاهر المتبادر منه مع إرادة خلاف الظاهر منه مما يتناوله تناولاً بعيداً وعدّوه بهذا المعنى من قبيل الخداع والتغرير، وجعلوه مُرادفا للتورية».

فالحاصل أن التعريض يُجامع الحقيقة والمجاز والكناية، فإنه على جميع المذاهب كلام قُصد بمنطوقه معنى وبفحواه وسياقه معنى آخر بشرط أن يكون مستعملاً في معنى قصد بمنطوقه لا الذي قصد بفحواه وعرضه فيجوز أن يكون ذلك المعنى المنطوق حقيقياً والاستعمال فيه على سبيل الحقيقة أو مجازيا والاستعمال فيه على سبيل المجاز أو كنائياً، والاستعمال فيه على سبيل المجاز على مذهب أو على سبيل الحقيقة على مذهب.

هذا ما ظهر لنا من كلام المحققين في هذا الباب والله أعلم بالحق والصواب.

بقي هنا إشكال وهو أن اكثر القوم قد ذهبوا إلى أنه في التعريض يجب أن يتعلّق قصد المتكلم[140] لمعنيين[141] أحدهما من وسط الكلام حقيقيا كان أو مجازيا أو كنائيا بأن يستعمل الكلام فيه استعمالاً صحيحاً والآخر من عرضه وجانبه بطريق الرمز والإشارة بقرينة حقيقة ضعيفة[142] مثل الفحوى والسياق، فلا يلزم محذور الجمع بين المعنيين في الإرادة لكون أحدهما بالوسط والآخر بالطرف، كما لم يلزم في الكناية لكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع وأيضاً قد شرطوا في التعريض أن لا يكون اللفظ مستعملاً في المعنى المعرض به، بل يكون فيه استفادته من جانبه بطريق الإشارة والتلويح ولا يخفى عليك أن هذين المعنيين المقصودين الوسطي والعرضي، أما يكونا صادقين جميعاً أو كاذبين كذلك أو[143] يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وقد ورد في بعض الأثار: «في المعاريض لمندوحة»، أي اتساعاً عن الكذب، وهذا لا يتصوّر إلا إذا كان العرضي[144] صادقاً، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون المتكلم عالما بكذب

---

[139] يشترط: يشتر في ـب ـ.

[140] ١٤١و (ل).

[141] ١٦ لمعنيين: بمعنى في ـل ـ.

[142] ١٧ ضعيفة: ضعفة في ـل ـ.

[143] ١٣٣ظ (ب).

[144] ١١٠و (ف).

الوسطي مع أنه قد قصده أيضاً فيقع في الكذب العمدي ولا يتخلص عنه وبال الكذب بمجرد قصد العرضي معه، وهذا ظاهر لا سترة فيه أو ليس بعالم بكذب الوسطي، بل كان معتقداً بصدقه أيضاً مع أنه كاذب في الواقع، فحينئذ يكون متخلصاً عنه وبال الكذب العمدي بسبب اعتقاده صادقاً، لا بسبب أنه قصد العرضي على أنه لا يخلو حينئذ عن شائبة الكذب الغير العمدي إذا تعلق قصده به فظهر أن التعريض إنما يكون فيه اتساع عن الوقوع في الكذب وخلاص عن وباله إذا كان المتكلم قد استعمل الكلام إما على سبيل الحقيقة أو المجاز أو الكناية في معنى غير مطابق للواقع، لكنه لم يقصده، بل قصد من عرض ذلك الكلام وجانبه لطريق الإشارة بقرينة الفحوى والسياق معنى مطابقاً للواقع مع كونه مما يتناوله اللفظ تناولاً بعيدا كما في قول الخليل صلوات الله على نبينا عليه في حق سارة «هذه أختي»[١٤٥] فإنه ما قصد بتلك[١٤٦] الأختية في النسب التي يفهم من وسط الكلام على سبيل الحقيقة، بل قصد من عرضه الأختية في الدِّين مع أنه قد استعمل[١٤٧] الكلام في المعنى الأول الوسطي، وأدّى نفسه قاصداً إياه ولم يستعمله في الثاني أو لو استعمله فيه لكان مجازا لابد فيه من قرينة صادقة عن الحقيقة، ولم يوجد هنا مثل تلك القرينة، بل الموجودة هنا قرينة حقيقة ضعيفة لا يصلح لأن يكون قرينة إلا للتعريض. وأمثال هذه المعاريض لا يرتكب إلا عند ضرورة قوية داعية إليها لأن التعريض أشبه أقسام الكلام بالكذب بسبب كمال ضعف القرينة فيه، لأن الفارق بين الكذب وبين ما عدا الحقيقة من أقسام الكلام المستعمل في المعاني المقصودة هو القرينة، فكلما كانت قوية كان الكلام أبعد عن الكذب وبحسب ضعفهما[١٤٨] يُراد قرينة إلى الكذب على ما بين في محله من علم البيان ويمكن دفع هذا الإشكال بأن مرادهم من القصد المتعلق بالمعنيين أعمّ من القصد الحقيقي[١٤٩] الذي هو بالظاهر والباطن جميعاً ومن الظاهري فقط وهو الذي يورّي المتكلم نفسه قاصداً إياه لمصلحة ضرورية داعية[١٥٠] إليه، لكنه لم يقصده بباطنه الذي هو محل القصد حقيقة، بل قصد الآخر مما يتناوله الكلام تناولاً بعيداً يستفاد قصده من بعض الأمارات اللازمة للقصد غالباً مثل الاستعمال، فإنه يقع في المقصود غالباً، لكن يجوز أن يتخلّف

---

١٤٥ البخاري، كتاب الطلاق ١٠ .

١٤٦ بتلك: بذلك في ـف، ل، ب ـ.

١٤٧ ١٤١ظ (ل).

١٤٨ ضعفهم: ضعفها في ـل ـ.

١٤٩ «اعلم أن القصد الحقيقي هو توجه النفس والتفاتها التفاتاً تاما إلى شيء معلوم متميز عندها عن غيرها؛ ويقال له الترجيح والاختيار والاجتماع والقرينة أيضا. وبين الرتبة الأخيرة من مراتب الإرادة عند من يثبت لها مراتب كما أنّ المثل أولى مراتبها عندهم، وأما القصد الظاهري فهو الذي يوجه ويستفاد من بعض الأمارات الدالة على القصد غالباً فيكون مظنون الوجود والتحقيق». من هامش في ـف، ل، ب ـ.

١٥٠ ١٣٤و (ب).

عنه القصد في بعض المواضع، فحينئذ يكون المعنى الوسطي مقصوداً ظاهرياً فقط والعرضي مقصوداً حقيقياً والصدق والكذب، إنما يُراد أن على المقصود الحقيقي دون الظاهري فيندفع الإشكال والله أعلم بحقيقة الحال.[151]

ولك أن تقول في دفعة أيضاً عن المراد من تعلق القصد لكلا المعنيين تعلق بهما في عالم الحال[152] وفي أكثر موارد الاستعمال لا في جميعها وجوبا، فإذا كان الوسطي كاذباً لا يجب أن يتعلق به القصد، بل لا يجوز وإن رأى وظن مقصودا بحسب ظاهر الحال واقتصار الاستعمال كقول الخليل عليه الصلاة[153] مثلا وأما في مثل «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ... إلخ»، إذا قصد به التعريض لمؤذ معين فيجوز أن يقصد بوسطه،[154] أما حصر الإسلام على غير المؤذي حقيقة، وأما نفي الإسلام عن كل مؤذ[155] كناية وأن يقصد بعرضه نفي الإسلام عن مؤذ[156] معين[157] فيكون كلا المعنيين مقصودين قصداً حقيقياً وبالذات فيكون ما ورد في الأثر من قوله عليه الصلاة والسلام[158] من أن في المعاريض مندوحة على الكذب مخصوصاً بمورد كان الوسطي فيه كاذباً لم يتعلق به القصد، فيورد في كل موضع يكون الآخر فيه كذلك.

واكتفينا في التعريض أيضاً بهذا القدر، وفي هذا المقام بلغت رسالة الكناية إلى الختام بعون الله الملك العلام وله الحمد وعلى حبيبه الصلاة والسلام.

وقد فرغنا من تبييض رسالة الكناية وترتيبها في قصبة الطائف من بلاد الحجاز يوم الثلاثاء العاشر من صفر الخير سنة ١١١٣.[159]

---

١٥١ بحقيقة الحال: بحقيقة الحال ولك أن تقول في دفعه أيضاً أن المراد من تعلق القصد بكلا المعنيين تعلق بهما في عالم الحال في –ل–.

١٥٢ من «ولك»... إلى «عالم الحال»: ناقصة في –ب–.

١٥٣ عليه الصلاة: عليه الصلاة والسلام في –ب–.

١٥٤ بوسطه: بواسطة في –ب–.

١٥٥ ١٤٢و (ل).

١٥٦ من «كناية» ... إلى «مؤذ»: ناقصة في –ب–.

١٥٧ ١١٠ظ (ف).

١٥٨ عليه الصلاة والسلام: صلى الله عليه وسلم في –ب–؛ صلعم في –ل–.

١٥٩ في نهاية نسخة –ل–: قد وقع الفراغ من تحرير هذه الرسالة من نسخة استنسخ من نسخة المؤلف أرواه الله تعالى من زلال وصاله آمين يا معين؛ و في نسخة –ب– ورد تاريخ الفراغ سنة ١١١٦ بدلا من ١١١٣، وأما سنة ١١١٦ في نسخة –ب– فقد يكون تاريخ الاستنساخ للمستنسخ المجهول.